# 青年马克思的公民浪漫主义
## ——再论《论犹太人问题》

方　博
(北京大学 哲学系, 北京 100871)

**摘　要:** 马克思在《论犹太人问题》中所论及的政治解放实际上基于一个理论虚构,即政治国家作为普遍性领域与市民社会的分离,这是黑格尔为了拯救共和主义的普遍政治理想所作出的理论建构。马克思拒绝了黑格尔为实现这一目的所作的制度设想,却将这一分离当成一个前提用以论证政治解放。马克思的最终目的当然是要批判并超越政治解放,但基于这一错误的范式对现代国家的理解陷入了一种公民浪漫主义。只有当他真正确立了历史唯物主义立场并认识到政治国家不过是市民社会的表现形式并被后者所决定,这一难题才被真正克服。

**关键词:** 政治解放;市民社会;政治国家;普遍政治
**中图分类号:** A 811　　**文献标识码:** A　　**文章编号:** 1000-5919(2021)03-0061-09

近些年来,《论犹太人问题》一文受到了持续关注,但绝大多数阐释者似乎都有意无意地回避了这一事实:马克思在这篇文章中的核心观点,不管是现代人的人格二重化还是政治解放的可能性,都以一个黑格尔式的阐释框架为前提,即市民社会与政治国家的分离,但这一框架后来被马克思抛弃了。当然,仅仅因为其黑格尔式的前提并不能否认这些核心观点的价值,我们需要分析这一框架的采纳对马克思的论证所造成的实质影响,进而对其观点进行更为客观地评估,才能更好地理解马克思思想发展的内在逻辑。

本文的基本观点是:马克思在《论犹太人问题》中虽然展现了远远超越鲍威尔的理论视野和深度,但他关于政治解放的论证还是陷入了一种公民浪漫主义。虽然看似共享了一个相似的概念框架,但马克思与黑格尔在市民社会与政治国家的关系问题上实际上面对的是不同的理论困境。市民社会与政治国家的分离是黑格尔在法哲学之中所要达成的目标,马克思关于政治解放的设想直接以这一分离为前提,但他并没有提供能够保证政治国家相对于市民社会的独立性的替代要素。只有在认识到政治国家不过是市民社会的表现形式并受后者所决定,并彻底抛弃了黑格尔的二元框架之后,这一问题才得以消解。现代社会相对于封建社会的进步性并不在于人在政治领域的解放,而是根源于市民社会的诸生产要素的解放。

## 一、马克思与鲍威尔之争

马克思在 1842 年 8、9 月之时就计划撰写关于犹太人问题的文章并为此作了一些写作上的准备,但直到他 1843 年 3 月离开《莱茵报》,相关的文章也没有写出来。与此同时,鲍威尔的《犹太人问题》和《现代犹太人和基督徒获得自由的能力》在 1842 年至 1843 年间相继出版,并成为相关讨论的焦点。在

**收稿日期:** 2021-02-15
**作者简介:** 方博,海南临高人,北京大学哲学系助理教授
**基金项目:** 本文为国家社科基金重大项目“基于 MEGA2 的马克思早期文本研究”(项目编号:15ZDB001)阶段性成果。

1843 年 3 月写给卢格的信中,马克思对鲍威尔在这一问题上的观点稍作了批评:“不管我多么讨厌犹太人的信仰,但鲍威尔的观点在我看来还是太抽象。应当在基督教国家上面打开尽可能多的缺口,并且尽我们所能塞进合理的东西。”①从时间和内容上来看,这一批评应该延续了他在《莱茵报》时期的共和主义立场。同年 10 月,马克思开始撰写对鲍威尔的第一次公开批判的文章,也就是后来刊登在《德法年鉴》上的《论犹太人问题》。而正如我们下面还将论述的,马克思在这篇文章中对人的解放的主张虽然已经超越了共和主义的立场,但他对政治解放的论述实际上也仍然基于对现代国家的共和主义理解。

马克思和鲍威尔之间的交锋当然并未止步于此。但在后续的论战中,鲍威尔针对犹太人问题的理解并没有随着论战的深入而有所改变,而是仍然停留在最初的两篇文章所阐述的基本观点上,它们可以概括如下:1. 犹太人因为宗教信仰与基督徒存在本质对立;2. 因此,在基督教国家中,犹太人不可能获得解放;3. 在基督徒占绝大多数的国家中,即使出于某种偶然的原因在形式上废除了国教并赋予所有人以平等的公民权利,犹太人也不可能由此获得解放;4. 结论:只有废除宗教,从而消灭由宗教导致的犹太人与基督徒的本质对立,犹太人才能作为人获得解放。马克思对这些主张进行了全面的辩驳,为此,他对几个重要的概念作了进一步界定,首当其冲的便是“解放”的概念。在《论犹太人问题》中,在总结完鲍威尔的大致主张之后,马克思便抛出了这一问题:

> 只是探讨谁应当是解放者?谁应当获得解放?这无论如何是不够的。批判还应当做到第三点。它必须提出问题:这里指的是哪一类解放?人们所要求的解放的本质要有哪些条件?②

在马克思看来,鲍威尔并没有看到对犹太人而言解放这一概念所可能包含的不同层次的可能性。从表面上看,鲍威尔是在一个更为激进的立场上探寻对犹太人问题的一个根本解决,但其实质是彻底否定了犹太人在现代状况中要求改善其所遭受的不公正境遇的可能性。换言之,鲍威尔只看到或只承认一种解放的形式及其可能性,即以废除宗教为前提的人的解放。而马克思则针锋相对地指出,在现代世界之中,实际上还存在不以废除宗教为前提的另一种解放的可能性,即政治解放,而德国的犹太人尚未获得这种形式的解放。

政治解放就是人在政治领域的局部解放。就宗教问题而言,政治解放意味着宗教被祛除了一切可能的政治意义,成为纯粹私人领域的事务。

> 人把宗教从公法领域驱逐到私法领域,这样人就在政治上从宗教中解放出来。宗教不再是国家的精神;因为在国家中,人——虽然是以有限的方式,以特殊的形式,在特殊的领域内——是作为类存在者和他人共同行动的;宗教成了市民社会的、利己主义领域的、一切人反对一切人的战争的精神。③

马克思的论述虽然主要集中在宗教与国家的关系上,但在他看来,宗教差异仅仅是众多市民差异中的一种,也并非根本的差异。所以关于政治解放的探讨并不仅限于对犹太人问题的解决,而是更为一般地指向了对现代国家的本质及其局限性的揭示。对国家而言,政治解放意味着国家可以超越市民社会的各种对立作为普遍性的领域而存在。而对于个体而言,政治解放首先意味着,每个人,无论其在出身、等级、职业和宗教信仰等私人方面存在任何差别,都能拥有同等的政治权利作为共同体的一员参与政治生活。因此在马克思看来,犹太人的政治解放就是犹太人谋求现代意义上的公民权利,这些公民权利在完备的现代国家之中与个体的宗教信仰可以兼容。德国的犹太人之所以尚未获得这样的解放,是因为德国尚未实现国家的现代化。所以德国的犹太人谋求政治解放的斗争跟一般的德国人谋求国家的现代化的斗争相一致,并不需要以犹太人和基督徒放弃自身的宗教信仰为前提。

---

① 《马克思恩格斯全集》第 47 卷,北京:人民出版社 2004 年版,第 54 页。
② 《马克思恩格斯全集》第 3 卷,北京:人民出版社 2002 年版,第 167 页。
③ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷,第 174 页。

如果马克思对人的政治解放的规定仅限于每个个体在形式上获得同等的公民权利的话,那被他视为现代国家的典范的北美的确在理论上可以做到这一点,虽然在实践上,那时候奴隶制仍然存在,白人女性也并未获得普遍的公民权利。但马克思对政治解放的期待并未止步于此。在他看来,政治解放不仅意味着个体在形式上获得了参与政治的同等的公民权利,还意味着人在政治领域内"是作为类存在者与他人共同的行动的",这是政治领域的类生活,与人在市民社会作为利己主义的个体相互对立形成了对比。这体现了现代社会的一个特征,即市民社会与政治国家的分离。这种分离在结构上表现为政治国家作为普遍性领域与市民社会作为特殊性领域的并存,而从主体的角度来看,则表现为人的生活领域的分裂和人格的二重化。

> 在政治国家真正形成的地方,人不仅在思想中,在意识中,而且在现实中,在生活中,都过着双重的生活——天国的生活和尘世的生活。前一种是政治共同体中的生活,在这个共同体中,人把自己看作社会存在物;后一种是市民社会中的生活,在这个社会中,人作为私人进行活动,把他人看作工具,把自己也降为工具,并成为异己力量的玩物。①

正是这一分离使得政治国家可以超越市民社会的冲突和对立,并使得政治解放成为可能,但同时也暴露了政治解放的局限性,政治解放并非人的彻底解放,马克思由此也转向了对现代国家的批判。

马克思的最终目的当然是要批判并超越政治解放,但作为对鲍威尔的直接批判,他首先得论证在他看来被鲍威尔所忽视的犹太人的政治解放的可能性。问题在于:与市民生活相对立的政治领域内的类生活是如何可能的?鲍威尔的确没有在概念上区分政治解放和人的解放,但要说他完全没有在政治层面思考过犹太人解放的可能性也并不公允。上面的命题 3 表明,鲍威尔已经意识到犹太人在基督徒占绝大多数的现代国家之中也有可能获得公民权利,但这并不足以保证犹太人在政治上获得解放。即使国家从形式上废除了国教,人们在政治生活中也不会自觉放弃他们的宗教偏见,因此多数人的宗教偏见仍有可能通过民主程序上升为国家立法的内容,并对少数人形成宗教压迫。在此意义上鲍威尔的质疑并非全无道理:

> 每一个公民都有平等的权利——但是法律是不自由的,它不承认自由,使得大多数人作为一种威胁力量和少数人相对立,而这个大多数人由于自己的宗教信仰和少数人有明确的区别。②

鲍威尔的主要问题是将意识或信仰的对立视为最根本的对立,但这一质疑的逻辑完全可以扩展到市民生活中的一切冲突和对立。国家如何将这些冲突和对立隔绝在政治领域之外,这仍然是一个未解难题,仅仅将其归结为"政治解放不彻底的问题"③或"立宪主义的矛盾"④是不能令人信服的。

## 二、政治解放与普遍政治

政治解放的可能性以市民社会和政治国家的分离为前提,问题在于:这一二元结构是否是现实存在的?政治国家与市民社会在功能上的分化是一个现代的事实,⑤但这是否意味着现代国家就是一个可以超越市民社会的特殊性的普遍性领域?在《论犹太人问题》中,马克思引用了黑格尔和卢梭,他对现代国家的理解实际上也来自对二者的综合。在马克思的论述中,市民社会与政治国家的分离范式来自黑格尔,而公民与市民在概念上的区分则来自卢梭。但马克思在借用这些概念和范式以阐述自己的思

---

① 《马克思恩格斯全集》第 3 卷,第 172—173 页。

② 鲍威尔:《犹太人问题》,聂锦芳、李彬彬编译:《马克思思想发展历程中的"犹太人问题"》,北京:中国人民大学出版社 2017 年版,第 88 页。

③ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷,第 168 页。

④ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷,北京:人民出版社 2009 年版,第 314 页。

⑤ 里德尔:《在传统与革命之间:黑格尔法哲学研究》,朱学平、黄钰洲译,北京:商务印书馆 2020 年版,第 172 页。

想之时,很大程度上忽视了卢梭和黑格尔的体系中的其他限定条件,这也导致他对政治解放的论述建立在一个虚幻的前提之上。人应该在政治共同体之中与他人一起追求具有普遍性的政治目标,以在这一共同行动中实现自己的本质,这是共和主义的一个基本信条。从青年马克思的视角来看,共和主义当然只能在抽象的政治领域实现人的政治解放,但对于共和主义而言这仍然是一个有待实现的规范性理想,而非既成的事实。与自由主义相比,共和主义代表了一个更为古老的思想传统,在如何实现这一普遍性理想上,不同类型的共和主义理论基于不同的社会历史条件也给出了不同的解决方案。

在古典共和主义的奠基者亚里士多德看来,人天生是政治的动物,个体只有参与政治生活才能实现其作为人的本质,但内在于政治概念的普遍性诉求要求政治的参与者必须具备一定的公民德性。亚里士多德已经注意到了,从事逐利的经济活动对于理想政治所要求的公民德性的养成会有所妨碍,因为"牟利的生活是一种约束的生活"①。他因此主张,为了保证理想政治的普遍性,

> 组成最优良政体的城邦诸分子便应是绝对正义的人们而不是仅和某些标准相符,就自称为正义的人们;这样的城邦就显然不能以从事贱业为生而行动有碍善德的工匠和商贩为公民。忙于田畴的人们也不能作为理想城邦的公民;[因为他们没有闲暇,而]培育善德从事政治,却必须有充分的闲暇。②

只有那些能够超脱于经济生活的人才能作为公民参与政治生活,如此才能抵御物质利益对公民德性的侵蚀和对城邦政治的干扰,而这当然只有以奴隶制为前提才是可能的。在低下的社会生产力条件下,只有一大群人被剥夺了人的资格并为另一群人无偿劳动,才能为后者创造参与政治生活并培育公民德性的条件,由此才能保障城邦政治的普遍性。

卢梭试图复活共和主义的普遍政治理想时,当然不能再接受古典共和主义的奴隶制前提,所以他必须提供替代性的条件以保证公民能够超出市民的狭隘性在政治中追求具有普遍性的目标。在卢梭看来,仅仅形式上平等的公民权利并不足以抵制财富占有的不平等对政治生活的影响,"法律总是有利于享有财富的人,而有害于一无所有的人"。因此要建立一个良好的政治共同体,要对组成共同体的人民的初始品质以及社会生活条件有所要求。其中之一便是:社会财富的生产要适量,而财富的分配要控制在相对平等的范围之内。因为财富的过剩会造成奢靡之风并因此腐蚀人民的德性,而财富占有的不平等则会动摇作为自由之基础的社会平等。良序政治所要求的是"那种既不富有也不贫穷而能自给自足的人民","唯有当人人都有一些东西而又没有人能有过多东西的时候,社会状态才会对人类有益"。③但相对的社会平等也只能保证每个个体都有相对自主地参与政治生活的可能性,并不足以保证普遍政治所要求的公民德性。不同于人的自然德性,公民德性只有在良好的法律指导下的有序的政治生活中才能被培育,但良好的法律在逻辑上应该是民主政治的结果,而非前提。为了解开这个死循环,卢梭不得不求助于一个在人民之外的如神明般的立法者,它不仅要有能力为人民制定符合公意的法律,还要有能力通过公民宗教来重塑人民,如此才能"倒果为因,使本来应该是制度的产物的社会精神转而凌驾于制度之上,并且使人们在法律出现之前,便可以成为本来应该是由于法律才能形成的那种样子。这样,立法者便既不能使用强力,也不能使用说理;因此就有必要求之于另外一种不以暴力而能约束人、不以论证而能说服人的权威了"。④ 这样的公民宗教无非是柏拉图的"高贵的谎言"的翻版,其本质是反民主的,卢梭对此心知肚明,但认为除此之外,别无他法。

黑格尔在法兰克福时期也曾试图借助宗教精神去弥合现代社会中个体与世界的对立。在耶拿时期,他通过对政治经济学的初步研究进一步意识到了这一对立与经济生活的关联,并试图诉诸作为伦理

---

① 亚里士多德:《尼各马可伦理学》,廖申白译,北京:商务印书馆 2003 年版,第 12 页。
② 亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆 1983 年版,第 366—367 页。
③ 卢梭:《社会契约论》,何兆武译,北京:商务印书馆 2003 年版,第 30、65 页。
④ 卢梭:《社会契约论》,第 53—54 页。

实体的总体国家去压制经济生活所造成的分化和对立。在这些尝试都失败之后,黑格尔不得不承认经济生活作为塑造现代世界的主要力量已经是无法遏制和逆转的事实,这也意味着卢梭的前提并不现实。而正是在市民社会之中,个体的主观自由才能获得充分的实现,这是自由理念的不可或缺的环节,也是古代的伦理生活所欠缺的。对市民社会以及个体的主观自由的这一肯定最终系统地体现在他的《法哲学原理》之中。但黑格尔仍然保留了对市民社会的批判态度,因为自由的理念不能仅仅停留在主观自由的环节,它必须进一步上升为主观性与客观性的统一。但这在市民社会之内是不可能的,因为市民社会是一个特殊性的领域,它“是个人私利的战场,是一切人反对一切人的战场,同样,市民社会也是私人利益跟特殊公共事务冲突的舞台,并且是它们二者跟国家的最高观点和制度冲突的舞台。”①因此必须超出市民社会的利益纷争在政治国家中解决普遍性的问题,这就要求政治国家必须与市民社会相分离。但这一分离并不仅仅意味着人的身份(市民与公民)、权利类型(私人权利与政治权利)或生活领域的划分,而意味着普遍性领域与特殊性领域的分离。一方面,个体的抽象权利和主观自由必须获得承认,市民社会因此必须依据其自身的逻辑创造和分配财富;另一方面,政治共同体必须超出特殊性的对立追求具有普遍性的政治目标。但不管是虚拟的社会契约还是现实的民主制度都无法实现这一目标,因为它们都依赖于特殊的私人任性的偶然耦合。黑格尔并不信任公民的德性,生活领域的划分并不能改变人的本性,被市民生活塑造为利己主义者的个体在政治生活中仍将是利己主义者。因此为了实现政治的普遍性,只有诉诸外在于市民社会的主体,即世袭君主和官僚等级。这是黑格尔拥护世袭君主制的更为深层的理由,这清楚地体现在他对国家元首选举制的拒斥上,因为后者“是从多数人的意志即偏好、意见和任性出发的”,“等于使国家权力仰仗私人意志的恩赐”。② 政治国家当然也需要回应市民社会的诉求,但为了隔绝私人任性对政治事务的直接干扰,这些诉求也只能通过等级要素和同业公会的中介才能传达给政治国家。

由此可见,市民社会与政治国家的分离与其说是对现代国家的经验描述,倒不如说是黑格尔在无法回避经济生活的前提下,为拯救共和主义的普遍政治理想所作出的理论建构,为此他甚至不惜背弃了共和主义的公民传统。马克思当然不会接受这样的方案,但他在《黑格尔法哲学批判》中虽然对君主制、官僚政治以及等级要素进行了激烈的批评,却仍然将这一分离当作描述现代状况的合理范式接受了下来,这也构成了他在《论犹太人问题》中论述政治解放的理论基础。马克思并不像黑格尔那样认为政治国家代表了实体性的伦理,但他那时候的确认为,现代人在抽象的政治领域可以过上“同自己的物质生活相对立的类生活”③,这也是现代人的解放被称为政治解放的原因。但新的问题也随之而来:在否定了黑格尔的那些设置之后,市民社会与政治国家的分离靠什么来维持?政治的即使是非现实的普遍性靠什么来实现?

出于批判黑格尔的惯性,马克思在《论犹太人问题》中把原先作为批判对象的共和主义的理想当作现代的事实接受了下来。似乎当共同体的每个成员不因其出身、等级、文化程度、职业和宗教信仰等要素的差别,而都可以在形式上获得参与政治的公民权利,就意味着国家从这些要素中解放了出来,每个公民也因此获得了政治解放。但问题在于:首先,在现代社会中,什么力量能够保证共同体的每个成员都享有参与政治的公民权利?其次,如何确保公民们在政治生活中就会“作为类存在者与他人共同行动”,而不是仍然处在相互对立之中?对于前一个问题,马克思在对市民社会的剖析中隐约触摸到了可能的答案,但囿于共和主义的范式,他那时没能真正把握到它。而他也不可能接受立宪主义的解答,因为正如卢梭所指明的,包括宪法在内的法律在逻辑上的确应该是民主政治的结果,而不是前提。在《神

① 黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张启泰译,北京:商务印书馆 2016 年版,第 351 页。
② 黑格尔:《法哲学原理》,第 345、346 页。
③ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷,第 172 页。

圣家族》中,马克思也将立宪主义视为政治解放不完全的体现,是“现代代议制国家和旧的特权国家之间的矛盾”①。而马克思那时候显然低估后一问题的难度,因此仅仅给出了一个轻描淡写的答案:

> 国家,特别是共和国对宗教的态度,毕竟是组成国家的人对宗教的态度。由此可以得出结论:人通过国家这个中介得到解放,他在政治上从某种限制中解放出来,是因为他与自身相矛盾,他以抽象的,有限的、局部的方式超越了这一限制。②

这是在将人在现代世界中的解放设定为政治解放的前提下,在理论上追溯其原因所给出的解释,但关键的问题并没有得到解决:利己主义的个体为什么会以与自身相矛盾的方式参与政治生活?如果说市民社会与政治国家的分离在黑格尔那里是通过将政治权力授予市民社会之外的主体而实现的,那在马克思这里则是通过同一主体的自我分裂自我矛盾而实现的,“因为国家公民作为国家的唯心主义者(Idealist),是完全另外一种存在物,一种与他的现实性不同的、有差别的、相对立的存在物”。黑格尔否认同一主体的自我分裂的可能性,马克思则坚称这是“实际存在的分离”。马克思批评作为中介的等级要素是木质的铁,是“政治国家的浪漫幻想”,③但他在论证政治解放之时也陷入了类似的困难之中。的确如阿恩特所言,青年马克思有一种公民浪漫主义的倾向。④

马克思早期通常在抽象的意义上谈论人民或公民,而很少将其与特定群体的现实存在状况相联系,这可能与德国当时的斗争形势有关。当他声称“国家制度一旦不再是人民意志的现实表现,它就成了事实上的幻想”,这里所说的就是抽象的意志,因为“在法哲学中,我们的对象是类意志”。⑤ 这与他在1843 年 5 月写给卢格的信中对现实世界的庸人的批判形成了鲜明的对比。⑥在《黑格尔法哲学批判》中,马克思批评黑格尔的国家哲学处处从市民社会与政治国家的分离出发,但在《论犹太人问题》中,他对政治国家的论述同样处处从这一分离出发,因此“国家的唯心主义的完成同时就是市民社会的唯物主义的完成”。⑦ 但这不过是一种理论上的假象,国家的唯心主义并非现代国家的特征,它所反映的是那时候的马克思在唯物主义上的不彻底。

## 三、现代政治的唯物主义解释

以上论述表明,政治解放并非描述现代政治的恰当概念。但托克维尔等人的记录也的确揭示了宗教生活在不同国家间的差别,现代社会在政治上的进步是客观存在的,只是依据政治解放的二元范式无法予以恰当的解释。马克思在《论犹太人问题》之后逐渐放弃了这一范式,⑧并转向对现代国家的唯物主义的理解:政治国家不过是市民社会的表现形式,只能从市民社会出发去理解国家。正如他在《〈政治经济学批判〉序言》中所概括的:

> 法的关系正像国家的形式一样,既不能从它们本身来理解,也不能从所谓人类精神的一般发展来理解,相反,它们根源于物质的生活关系,这种物质的生活关系的总和,黑格尔按照 18 世纪的英国人和法国人的先例,概括为‘市民社会’,而对市民社会的解剖应该到政治经济学中去寻求。⑨

---

① 《马克思恩格斯文集》第 1 卷,第 315 页。
② 《马克思恩格斯全集》第 3 卷,第 171 页。
③ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷,第 97、99、116 页。
④ A. Arndt, *Gechichte und Freiheitsbewusstsein*, Berlin: Eule der Minerva Verlag, 2015, S. 121.
⑤ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷,第 73、74 页。
⑥ 《马克思恩格斯全集》第 47 卷,第 56 页。
⑦ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷,第 187 页。
⑧ E. M. Wood, “The Uses and Abuses of ‘Civil Society’”, in *The Socialist Register*, Vol. 26 (1990), p.60.
⑨ 《马克思恩格斯文集》第 2 卷,北京:人民出版社 2009 年版,第 591 页。

虽然马克思声称这是从对黑格尔法哲学的批判中所得到的结论,但这更像是他在 1859 年回顾这一主题时所持的立场,而非在 1843 年就达到的认识,因为他在 1843 年尚未开始对政治经济学的研究。在《黑格尔法哲学批判》中,马克思虽然已经主张家庭和社会是国家的存在方式,但他在此主要关注的是国家的组成材料,这一命题并没有多少确切的唯物主义内涵。他那时候仍然在形式上遵从黑格尔的范式将国家理解为与市民社会相分离的领域。而被一些阐释者所津津乐道的更早的《摩泽尔记者的辩护》所提及的国家状况的"客观本性",所指的也无非是"管理机构对待摩泽尔河沿岸地区的特殊态度,报刊和社会舆论的普遍状况,以及占统治地位的政治精神及其体系"①,这与对国家的唯物主义理解相距尚远。在《论犹太人问题》中,马克思虽然宣称要将神学问题转化为世俗问题,但他用以说明宗教缺陷的世俗因素仍然主要是政治的或国家的因素,"这种缺陷的根源就只能到国家自身的本质中去寻找"。这与他在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中对世俗的理解相一致:"于是,对天国的批判变成对尘世的批判,对宗教的批判变成对法的批判,对神学的批判变成对政治的批判。"②在这里,所谓世俗的主要是政治的或国家的。作为一个过渡性的论战文本,《论犹太人问题》同时包含了好几种相互冲突的理论视角。马克思在此没能消除这些理论视角间的冲突,反而误认为这是原本内在于现代社会自身的冲突,所谓国家的唯心主义和市民社会的唯物主义的对立便是如此。

这种对立和冲突还体现在这一文本的很多细节之中,甚至在对现代人权概念的分析中都有所体现。通过对法国的《人权宣言》的分析,马克思已经注意到现代人权包括参与政治的公民权利和作为市民社会成员的人的权利,但他对后一部分并没有给予多少重视,因为"这一人权不是建立在人与人相结合的基础上,而是相反,建立在人与人相分隔的基础上"。这在他看来与人的解放的目的背道而驰,因此只有公民权利才体现了人的局部解放,即在抽象的政治领域实现了人与人的结合。这种对政治生活的推崇和对市民生活的贬低反映了一个亚里士多德式的共和主义立场,这也导致马克思产生了这样的疑惑:"尤其令人困惑不解的是这样一个事实:正如我们看到的,公民身份、政治共同体甚至都被那些谋求政治解放的人贬低为维护这些所谓人权的一种手段。"③囿于共和主义的思维惯性,那时候的马克思甚至都没有去设想这样的可能性:这会不会才是现代国家的真相,即公民身份、政治共同体只是维护市民权利的手段?相反,他坚持认为,为什么市民会占据了人的概念,"只有用政治国家对市民社会的关系,用政治解放的本质来解释"。换言之,马克思虽然声称市民社会的诸要素是政治国家的前提,但他实际上仍然坚持用政治国家来解释市民社会。他所给出的解答因此是:现代国家对市民权利的承认和维护,是瓦解封建制以实现政治解放的副产品。在封建制中,国家与市民社会在结构上是一体的,旧的市民社会同时具有封建意义上的政治性质,兼具经济和政治性质的封建要素(比如等级和同业公会)使人民同国家的整体事务相分隔。为了使政治事务复归人民之手并恢复其普遍性,必须摧毁封建制。但因为封建制是政治和经济一体的结构,所以政治革命同时也是市民社会的革命。"于是,政治革命消灭了市民社会的政治性质。它把市民社会分割为简单的组成部分:一方面是个体,另一方面是构成这些个体的生活内容和市民地位的物质要素和精神要素。"④在此意义上,现代市民社会中的人并非被解放的人或现代社会的产物,而是在封建制瓦解之后暴露出本来面目的作为旧社会的基础的利己的个体。所谓的市民权利,则无非是对他们原本就彼此相分隔的生活状态的确认。

即使不考虑以上解答本身的合理性,仅就其完成度而言,马克思事实上仅仅回答了政治国家为什么会确认和保护将人与人相分隔的市民权利,而没有解答一开始的问题:为什么有人会认为公民身份和政

① 《马克思恩格斯全集》第 1 卷,北京:人民出版社 1995 年版,第 384—385 页。
② 《马克思恩格斯全集》第 3 卷,第 169、200 页。
③ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷,第 183、185 页。
④ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷,第 182、187 页。

治共同体仅仅是维护市民权利的手段?很显然,这是一个自由主义的命题,正如洛克所言:“人们联合成为国家和置身于政府之下的重大的和主要的目的,是保护他们的所有权。”①那时候的马克思无法解答这一疑惑,是因为他试图基于共和主义的立场去解读一个自由主义的命题。只是在后续的讨论中,他对现代国家的理解才越来越接近自由主义的国家观,即国家是为市民社会而存在的。在《神圣家族》中,马克思虽然没有完全放弃政治解放的概念,但他对现代国家与市民社会的关系的看法已经发生了明显的变化。最关键的一点是:现代市民社会不再被视为政治解放的副产品,相反,现代国家才是市民社会自身变革的产物。现代国家是“由于自身的发展而挣脱旧的政治桎梏的市民社会的产物”,发达的市民社会构成了“现代的‘公法状况’的基础、现代发达的国家的基础”。② 现代国家自身并不包含任何更高的价值,它就是黑格尔所批判的外部国家,其作用就在于为市民生活提供外部秩序。如果说《论犹太人问题》中关于国家叙事的主导逻辑是解放的逻辑,尚处于黑格尔的自由之实现的范式之中,那这一逻辑后来将逐渐让位于市民生活的或经济的逻辑,这与马克思向历史唯物主义的转变相一致。而当他在《德意志意识形态》中确立了自己的唯物史观,先前的疑惑也就不复存在了,“法国、英国和美国的一些近代著作家一致认为,国家是为了私有制才存在的,可见,这种思想也渗入日常的意识了”③。政治国家并不代表更高的价值领域,它是为了市民社会而存在的,并反映市民社会自身的关系和结构。

基于对国家与社会的关系的这一新的理解,如何解释现代国家的进步?就像马克思所指出的,在完备的现代国家之中,共同体的每个成员都可以在形式上获得参与政治的公民权利。即使这并不能实现人在政治领域的类生活,也已经是一个进步。但这一进步,正如国家的形式一样,也只能从市民社会自身的变化来理解。公民权利并不包含自在的价值,即使在自由主义建构国家的权利话语中,它也不是奠基性的权利。相反,政治共同体和公民权利在逻辑上都是个体权利的派生物,不管后者是洛克所说的生命、自由和财产,还是《人权宣言》所宣示的自由、平等和安全。从前现代社会到现代社会的过渡,最为深刻的变革并未发生在政治领域,而是发生在市民生活之中,其标志是在人与人的关系中形式上自由而平等的个体的出现。在此意义上,公民权利无非是已经在市民生活中得到部分实现的主观自由原则在政治领域的对应物。在市民生活中部分实现了主观自由的个体必然会进一步要求参与政治的公民权利并借此保障市民社会的基本秩序,现代发达的市民生活构成了现代的公法状况的必要基础。

但马克思在对国家与社会的关系的理解上与自由主义的一致也仅限于此。马克思不会像洛克那样将抽象的个体权利视为天赋的自然权利,相反,他坚持认为这些观念是历史性的。这不仅意味着它们是在某个特定的历史时期才产生的,还意味着它们所体现的进步也具有历史局限性。但马克思也不会像黑格尔那样将历史过程视为绝对精神或自由的理念在现实中的自我展开,在他看来,观念自身没有自己独立的发展历史,而是从属于现实世界的物质生产运动。现代世界真正的解放发生在市民社会,但它不是由关于人的本质或自由的观念推动的,而“是由历史的关系,是由工业状况、商业状况、农业状况、交往状况促成的”④。这是生产力的解放,是生产的诸要素从封建桎梏中解放出来的进程,形式上自由而平等的个体正是其中的要素之一,规范性意义上的人的解放并非这一运动的直接目的。因此在自由主义的理论中作为逻辑起点的形式上自由而平等的个体,实际上是近代的物质生产运动的产物,是因应于生产力的进一步发展的需要而出现的。而宗教在现代政治生活中之所以不再展现出压迫性的力量,主要是因为宗教在现代市民生活中已经因持续的分化而越来越成为纯粹的私人事务,就像黑格尔所说的,

① 洛克:《政府论》下篇,叶启芳、瞿菊农译,北京:商务印书馆 1982 年版,第 77 页。

② 《马克思恩格斯文集》第 1 卷,第 313、316 页。

③ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷,第 584 页。

④ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷,第 527 页。

这“只有教会在它自身内部达到分立时才会出现”①。但分化宗教的力量并不来自宗教自身,而归根结底来自现代的经济生活,因为“宗教、家庭、国家、法、道德、科学、艺术等等,都不过是生产的一些特殊方式,并且受生产的普遍规律的支配”②。

但形式上自由而平等的人并非原子式的个体,相反,自然需求的必然性早就将所有人在市民生活之中联结了起来,并使之形成了相互依赖的关系。但这种相互依赖并非对等的,相反,因为劳动分工在历史中的传递和累积,人们在生产资料和生活资料的占有方面不可避免会持续地差别化,并因此在以私有制为基础的生产关系中处于不同的地位和分属不同的集团,社会关系在一定时期内的凝固也就形成了市民社会的阶级结构。现代市民社会是一个阶级社会,在形式的自由和平等之下隐藏着以物为中介的人对人的支配关系。从社会结构的宏观视角来看,这体现为阶级间的支配关系,而处于支配地位的正是资产者的阶级。在此意义上,“国家不外是资产者为了在国内外相互保障各自的财产和利益所必然要采取的一种组织形式”③。马克思就此部分地认可了鲍威尔的判断,即现代国家的普遍性只是一个虚假的外观,非政治的对立和冲突仍然会对政治生活产生影响。但现代社会的根本对立既非鲍威尔所说的宗教对立,亦非市民社会与政治国家之间的二元对立,而是市民社会之中的阶级对立。共同体在政治上的统一和稳定并非建立在政治的普遍性之上,而是建立在一个阶级对其他阶级在物质生产资料和精神生产资料方面的压倒性优势之上。随着阶级力量在市民社会中的变动和此消彼长,政治领域也会相应地上演各种妥协、调整和斗争,甚至是颠覆性的革命。在此意义上,“国家内部的一切斗争——民主政体、贵族政体和君主政体相互之间的斗争,争取选举权的斗争等等,不过是一些虚幻的形式——普遍的东西一般来说是一种虚幻的共同体的形式——,在这些形式下进行着各个不同的阶级间的真正的斗争”。④ 由此,政治国家的普遍性的虚假外观以及与之相伴随的公民浪漫主义就被彻底消解了。

## Marx's "Citoyenromantik": A Critical Re-reading of *On the Jewish Question*

Fang Bo

(*Department of Philosophy*, *Peking University*, *Beijing* 100871, *China*)

**Abstract**: The political emancipation demonstrated by Karl Marx in his *On the Jewish Question* (《论犹太人问题》) was actually based on a theoretical fiction, which was the separation of political state as a universal domain from civil society. This separation was a theoretical construction made by Hegel to realize the universal political ideal in a republicanist sense, instead of a proper description of the modern state. But Marx rejected Hegel's institutional design which was intended to reach this goal, and adopted this separation as a premise to demonstrate political emancipation. Marx's ultimate goal was to repudiate and transcend political emancipation. But he fell into Citoyenromantik (公民浪漫主义) in his understanding of the modern state, because he based himself on such an incorrect mode. Only when he really established his historical materialist stance and came to realize that political state was nothing but a manifestation of civil society which determined it, and therefore abandoned Hegel's dualistic framework, was this difficult problem completely resolved.

**Key words**: political emancipation, civil society, political state, universal politics

(责任编辑 刘曙光)

① 黑格尔:《法哲学原理》,第318页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷,第298页。

③ 《马克思恩格斯文集》第1卷,第584页。

④ 《马克思恩格斯文集》第1卷,第536页。